

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 5 • sayı / issue: 9 • haziran / june 2018 • 15-32

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

EŞ'ARÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞININ EPİSTEMOLOJİSİNE ETKİSİ

Effecting Ashari's Understanding of Being on His Epistemology

Hüseyin KAHRAMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Kelâm ve İslam Mezhepler Tarihi Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Kalam and History of Islamic Sects

Aksaray, Turkey

mutekellimhuseyni@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6441-6134>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.12.2017

Kabul Tarihi / Accepted: 01.05.2018

Yayın Tarihi / Published: 30.06.2018

Atıf/Cite as: Kahraman, Hüseyin. "Eş'arî'nin Varlık Anlayışının Epistemolojisine Etkisi".

Mütefekkir 5/9 (Haziran 2018): 15-32. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.441641>.

İntihal / Plagiarism: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş ve bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

Copyright © CC BY-NC-ND Published by Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi - Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Aksaray, 68100 Turkey.

All rights reserved.

EŞ'ARÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞININ EPISTEMOLOJİSİNE ETKİSİ

Hüseyin KAHRAMAN

Öz

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936), kelâm anlayışının köşe taşlarını Allah'ın irade ve kudretinin sınırsızlığı ilkesi ile ördü. Bu ilke bütün yapısıyla âlemin, Allah'ın bu sıfatlarının sonucu olması hasebiyle zorunlu nedenselliği kabul etmeyen bir nitelikte olmasını gerektiriyordu. Zira bir taraftan irade ve kudreti sorgulanmayan bir tanrı diğer taraftan onun bu özelliklerine tamamıyla ram olmayan bir âlem tutarlı görünmemektedir. İmam Eş'arî, kelâmcı olmanın getirmiş olduğu bir tutumla, tanrı-âlem ilişkisini tutarlı bir şekilde ortaya koymaya çalışırken Mütakaddimîn döneminin temel istidlâl metodu olan gai-bin şahide kıyasını kullandı. Bu metot âlemde nesnel bir özün olmasını gerektirmektedir. Aksi takdirde metafizik alan için onu bir argüman haline getirmenin zemini olmayacaktır. Kendi yapısında nesnel bir öz taşıması demek meful konumundaki âlemin her an doğrudan ilahî müdahaleye açık olmadığı ve bundan dolayı kısmi nedensellik barındırdığı anlamına gelmektedir. Kâdir-i muhtâr tanrı anlayışı ise âlemde zorunlu nedenselliği gerektirecek hiçbir argümanı kabule elverişli olmadığından dolayı Eş'arî zorluk yaşamasına rağmen zorunlu nedenselliğe götürmeyecek bir istidlâlde bulunmaktadır. Bu makale Eş'arî'nin karşılaştığı bu probleme çözüm bulma çabası ve bunun kelâm ilmindeki etkilerini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Eş'arî, Kâdir-i Muhtâr, Nedensellik ve Kıyas.

Effecting Ashari's Understanding of Being on His Epistemology

Abstract

Abul-Hasan al-Ash'ari (d. 324/936) used the principle of the infiniteness of God's will and power as the cornerstone of his perception of Kalam. This principle, by its very nature, requires the world to be in a state that does not accept the obligatory causality because it was the result of these attributes of God. Therefore it does not seem to be consistent to have a God that his will and power is unquestionable and a universe that is not entirely relying on that God. Imam Ash'ari, since he was a theologian, used the comparison of the unknown to known as a reasoning method from Mutaqaddimîn era. Since this method requires taking universe as a starting point, it also makes it necessary for universe to have a structure of its own. Otherwise, there won't be a logical ground for us to make it an argument for metaphysical field. Having an objective structure of its own means that universe which has been created, is not open to Divine intervention at any time and therefore it has a partial causality within. Since the notion of a God which does whatever he wants and does not have to do anything because of a necessity, is not able to accept the causality in the universe, Ash'ari uses a reasoning method that won't lead to obligatory causation. In this article, the effort of Ash'ari to find a solution for this problem he faced and the effects of this effort to the theology field are aimed to be laid down.

Keywords: al-Ashari, al-Qadir al-Mukhtar, Causality and Syllogism.

GİRİŞ

Tanrı ile âlem arasındaki ilişki düşünürlerin anlamak için uğraş verdiği ve düşünörlere ait neredeyse diğör tüm fikirleri de etkileyen önemli bir konudur. Eğer bir düşünör felsefi bir tavır ile sadece tanrı - âlem arasındaki ilişkiyi tutarlı bir şekilde ortaya koymaktan ibaret bir gayeye sahipse, varacağı nihai nokta tanrının mutlak birliği, yani aşkın tanrı anlayışı olacaktır. Ancak eğer tanrı - âlem arasındaki ilişkiyi ortaya koymanın yanı sıra tanrı ile kul arasındaki ilişkiyi, yani kulun tanrıdan tanrının da kuldaki beklentilerini de dikkate alıyor ise, sıfatlar sahibi bir tanrı fikrine varması kaçınılmaz olur.

Bu konuda Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) şöyle der: “Bil ki sıfatların kabulü ve reddi hususunda düşünörlerin kafa karışıklığına düşmelerinin sebebi iki öncüldür. Bu iki öncül, akıllarda birbiriyle çelişki yoluyla yer edinmiştir. Birincisi şudur: Birlik, yetkinlik iken çokluk eksikliklidir. Bu öncül, tevhitte mübalağaya yol açmış ve iş, sıfatların reddi noktasına varmıştır. İkinci öncül şudur: Bütün makdörlara güç yetiren, bütün bilinenleri bilen, diri, hâkim, işiten ve gören mevcut, hiç kuşkusuz kâdir, bilinen ve diri olmayan tam tersine kendisinden çıkan hiçbir şeyin farkında olmayan, yapma ve yapmama kudreti bulunmayan mevcuttan daha yetkindir. Bu öncül ise akılları, söz konusu sıfatları kabule sevk etmektedir. Bu sıfatların mahiyetleri, farklı ve başka olduğundan yüce Allah'ın sıfatlarından çokluğun kabul edilmesi gerekmiştir. Sonra akıllar, bu öncülün çelişmesi sebebiyle hayret ve dehşete düşmüştür. İki gruptan her birinin amacı, yüce Allah'a yetkinlik ve yücelik nispet etmektir ve eksikliği ondan nefyetmektir. Bu bakımdan sıfatları reddedenler, yetkinlik ve birliği olumlamaya çalışırken sıfatları kabul edenler, ulûhiyette yetkinliği olumlamaya çalışmıştır. Zeki düşünörleri bu iki öncülü uzlaştırmamanın yolunu bulabilmiştir.”¹ Zira kendisine dua ettiğinde sesini duyan ve duasına icabet eden; kendisine şah damarından daha yakın bir tanrıya yapacağı ibadet, kulun yaptığı işi anlamlı kılacaktır. Bu iki durum felsefi nosyonu sıfatları reddeden ve tanrıyı mutlak birliğe indirgeyen, kelâm öğretisini ise ilâhî sıfatların varlığını ısrarla savunan bir genel kabule götürmüştür. Ehl-i Sünnet kelâm anlayışının kurucularından Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/936) dil ile varlık arasında kurmuş olduğu ilişkiyi kelâm nosyonunun tanrı - âlem ilişkisi üzerinden okumak

¹ Bk. Râzî, Fahreddin, *Levâmi'u'l-beyyinat*, tsh. Seyyid Muhammed Ebû Fâris en-Nu'mânî (Mısır: el-Matbaatu's-Şerefiyye, 1323), 16; Türker, Ömer, “Vahdet-i Vücûd Düşüncesi”, *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II, Nûr-i Muhammedi, Vahdet-i Vücûd, Rüya*, ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar (İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2015), 246.

onun ortaya koyduklarını daha doğru anlamayı sağlaması açısından önemlidir.

İmam Eş'arî İslâm düşünce geleneğini derinden etkilemiş önemli birkaç düşünürden biridir. Özellikle Ehl-i sünnet düşüncesinin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan Eş'arî'yi anlamak bu yönüyle İslâm düşüncesinin tarihini, bugününü ve yarınını anlamak açısından kritik bir öneme sahiptir.

İmam Eş'arî, Mu'tezile ekolünün ilâhî tevhid ve adaleti eksen almalarının aksine düşüncesinin zeminine Allah'ın kudret ve iradesinin sorgulanamaz olduğu ilkesini yerleştirdi. Diğer bir ifade ile ilâhî kudretin en temel sıfat olduğunu ve diğer sıfatların da bu ilkeye göre belirlenmesi gerektiğini iddia etti. Ona göre içkin/âleme müdahil bir tanrı anlayışı ancak bu fikir üzerine inşa edilebilirdi. Bu görüş ona göre, Allah'ın irade ve ihtiyarının sorgulanamaz olduğu anlamına geldiğinden dolayı Allah'ın eseri olan âlemin de tüm yapısının bu düşünceyle tutarlı olması gerekiyordu. Zira Allah'ın dilediğini yapan olması, âlemin de zorunlu nedensellik barındırmayan bir yapıda olmasını gerektirmektedir. Çünkü âleme Allah'ın her an doğrudan mutlak yokluktan yaratarak müdahalede bulunması, âlemde peş peşe veya birbirleriyle ilişkili meydana gelen herhangi iki şey arasında doğrudan bir ilişkiyi imkânsız kılmakta idi.² Kâdir-i muhtar ilâh anlayışı âleme her an müdahil (içkin) bir tanrı anlayışına dayalı olduğundan dolayı mucizelerin izahı ve ibadet eden bir kul ile kulun ibadetine icabet eden tanrı arasındaki ilişkiyi ortaya koyma noktasında elverişli olmasına rağmen, zorunlu nedenselliğin reddine dayalı olduğundan dolayı bilgi edinmenin vazgeçilmez ilkesi olan sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi sağlam bir zemine oturtmada aynı elverişliliği sağlayamamıştır. Her ne kadar epistemolojimizin zemini olan sebep sonuç ilişkisini temin etmek amacıyla kelâmcılar *âdet teorisine*³ başvurmuş iseler de âdetin zorunluluğa dayanmaması istenilen mutlaklığı sağlayamamıştır.

Bu makale, içinde yaşadığımız coğrafya dâhil olmak üzere İslâm düşüncesini en çok etkilemiş âlimlerin başında gelen İmam Eş'arî'nin dil ile varlık arasında kurmuş olduğu ilişkiyi ele almak, bu vesile ile daha son-

² Eş'arî, *Kitâbu'l-lüma' fi'r-reddi 'alâ ehli'z-zeyğî ve'l-bida'*, thk. Hammûde Garâbe (Mısır: Matbaatu müsâhemeti mısriyye, 1955), 47 vd.

³ Âdet Teorisi: Âlemde gördüğümüz düzenin aslında zorunlu nedensel bir şekilde değil de Allah tarafından âdeten her zaman sorgulanmaz iradeyle bir düzen şeklinde yaratıldığını ortaya koymak amacıyla kelâmcılar tarafından vazedilmiştir (bk. Bâkılânî, *el-Beyân*, thk. Richard J. McCarty [Beyrut: el-Mektebetü's-şarkıyye, 1958], 50-51; a.mlf., *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*, trc. Âdil Bebek [İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998], 80-81).

raları özellikle şarkiyatçı söylemde İslâm âleminin ahlaki ve entelektüel geri kalmışlığının sebebi olarak gösterilecek zorunlu nedenselliği neden ısrarla reddettiğini ve bu reddin onun açısından nasıl epistemolojik problemlerin kaynağı haline geldiğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Eş'arî'nin görüşlerinin ayrıntıları için en elverişli kaynak İbn Fûrek'in *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eseri olduğu için temel kaynak olarak kullanılacaktır. Zira İbn Fûrek bu eseri sadece Eş'arî'nin görüşlerini doğru bir şekilde ortaya koymaya adanmış olduğunu dile getirmektedir. Bu durum eseri temel kaynak olarak kullanmanın hem meşruiyetini hem de önemini göstermektedir.⁴

1. EŞ'ARÎ'NİN İÇKİN TANRI ANLAYIŞI VE DOĞRUDAN O'NA BAĞLI ÂLEM ANLAYIŞI

Ömrünün önemli bir kısmını Mu'tezilî düşünce atmosferinde geçiren İmam Eş'arî aşırı yorumcu, ilâhî tevhit ve adalet eksenli Mu'tezilî öğretiyi İslâm düşüncesini temsil etmede isabetsiz bulduğu gerekçesiyle eleştirerek bunun yerine, ilâhî kudret ve irade merkezli ortayolcu bir anlayışı tercih etti. Bu düşünce ilâhî sıfatların vurgulanmasını gerektirdiğinden dolayı imam Eş'arî subûâtî sıfatların ontolojik varlıklarını vurgulayarak izah etmeyi tercih etti. Bu vurgu Allah'ın âleme doğrudan ve aralıksız müdahalesini daha güçlü bir şekilde ortaya koyuyordu.⁵

Eş'arî anlayışın omurgasını oluşturan kâdir-i muhtâr (içkin) ilâh fikri, var olan her şeyin Allah'ın sorgulanmaz iradesiyle yaratıldığı anlayışı üzerine bina edildiği için bu anlayışın özne merkezli bir düşünce olduğunu söylemek mümkündür. Özne merkezli anlayış tabiri özne - nesne ilişkisinde nesne ile ilgili niteliklerin belirlenmesinin (yaratılmasının), yaratıcının sorgulanmaz inisiyatifinde olduğu görüşü için kullanılmaktadır. Özne merkezli anlayışın mukabili olan nesne merkezli anlayış ise nesneye ait temel niteliklerin, yaratıcının irade ve inisiyatifine rağmen, nesnede her halükarda bulundukları fikrini temsilen ifade edilmektedir. Yani nesne merkezli anlayış ile nesneye ait temel niteliklerin ilâhî irade ve kudretin doğrudan taallukunda olmaması anlamına gelmektedir. Burada Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışına ve bu fikir karşısındaki Eş'arî tavra değinmek problemin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 9.

⁵ Eş'arî, *Lüma'*, 41.

Mu'tezile kelâmcıları *ma'dûmun şeyiyyeti* teorisini, ilâhî tevhîd ve adalet prensiplerini temellendirmek amacıyla ortaya koymuşlardı.⁶ Teori aslında ilâhî irade ve kudretin taalluk ettiği her bir nesnenin ma'dûm halde de sabit olduğu iddiası üzerine bina edilmiştir. Teoriye göre Allah herhangi bir nesneyi yaratırken onu mutlak yokluktan değil ma'dûmda bir zâtıyyete sahip olan nesnelerden yaratmaktadır. Mu'tezilî bu anlayışa göre, nesnelerin mevcudiyetlerini /yaratılmışlıklarını önceleyen ve yaratılmanın konusu olmayan bir niteliği söz konusu olmaktadır. Bu nitelik bir nesneyi o nesne yapan en özel sıfatıdır (*ehassu's-sıfat*). Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) bahsi geçen sıfatı nesnenin sahip olduğu diğer tüm niteliklerin varlık sebebi (*illeti*) telakki etmektedir.⁷ Mu'tezilî öğretideki bu ilkeden aslında nesnenin ilâhî irade ve kudretin müdahalesinden müstağni kimi niteliklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nesne merkezli bu görüşün aksine özne merkezli anlayışta, mevcuda gelmiş olan bir nesnenin hiçbir özelliği ilâhî irade ve kudretin taallukunun dışında kalmamaktadır. Dolayısıyla hâdis olan tüm nesneler, Mu'tezilîler'in iddia ettikleri gibi daha önce ma'dûmda sabit olan arketiplerden değil, mutlak yokluktan (*ex nihilo*) yaratılmaktadır. Mutlak yokluktan yaratma, zorunlu olarak yaratıcının ilim, irade ve kudret sahibi olmasını ve bunların ayrıca birbirlerinden farklı olmasını (*te'addüdi evsâf*)⁸ gerektirmektedir.⁹ Zira yoktan yaratma fikri, bu sıfatlardan herhangi birinin olmaması veya bunların aynı kabul edilmesi fikri üzerine temellendirilemez. Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, ilâhî sıfatların mutlak varlığını ve bunların her birinin diğerinden mutlak şekilde farklı olduğunu ısrarla savunmasının sebebi, âlemin sonradan olduğu ve mutlak yokluktan yaratıldığı görüşünün ancak bu şekilde temellendirilebileceğini düşünmeleridir.¹⁰

⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, haz. Taha Abdürraûf Sa'd (Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.), 55; Hüseyin Kahraman, "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/14 (2016): 445-447.

⁷ Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*, thk. İbrâhim el-Ensârî (Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993), 129; Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr - Faysal Budeyr Avn (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 21-23; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 180.

⁸ Teaddüd-i evsâf: Allah-âlem ilişkisinde irade sahibi (içkin) ilah anlayışını ortaya koymak için Allah'ın her biri diğerinden farklı olan olumlu sıfatlara sahip olduğunu ispatlamak amacıyla Eş'arîler tarafından savunulan görüştür (bk. Ebü'l-İz, *Şerhu'l-İrşâd li'l-Cüveynî*, Köprülü Ktp., Fazıl Ahmet Paşa, nr: 824, 49b-50b).

⁹ Ebü'l-İz, *Şerhu'l-irşâd*, vr. 49b-50b.

¹⁰ Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986), 227 vd; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Nesefî, *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay - Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003) 1: 247.

Eş'arî düşünceye göre dilediğini yapan mutlak bir fâil tarafından var edilmiş olması hasebiyle nesne, fâilin bu özelliklerine işaret eden bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla nesne özünde her yönüyle kâdir-i muhtar yaratıcının varlığını ve bu özelliğini ispat eden bir yapıdadır. Eş'arîler'e göre ne Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışı ne de felsefenin illet anlayışı mutlak anlamda fâil bir tanrı sonucuna götürmemektedir.¹¹ Eş'arîler, nesneyi her yönüyle mutlak ve sorgulanmaz kudretiyle var eden yaratıcının en özel sıfatı olarak ilâhî irade ve kudreti belirlerken; Mu'tezile kelâmcıları, tüm nesneler için temel bir vasıf belirlemekte ve bu vasfı o nesneye ait diğer tüm niteliklerin illeti kabul etmektedirler.¹² Eş'arî kelâmcıların Allah'ın en özel sıfatı kabul ettikleri ilâhî irade ve kudret üzerinden ilâhî diğer sıfatları temellendirmelerine karşın; Mu'tezile kelâmcıları ilâhî tüm sıfatları tevhid ve adalet sıfatlarını eksene alarak ortaya koymaya çalışmışlardır. İmam Eş'arî'nin konu hakkındaki görüşlerini İbn Fûrek şöyle dile getirmektedir:

“Muhdes, zatına ve nefsine râci olan tüm sıfatlarıyla muhdisine müteallik olan sıfatların yaratılmasıdır (ihdâs edilmesidir). Bu yönüyle muhdesin varlığı, muhdisin varlığını gerektirdiği gibi onun muhdes hakkındaki bilgisini ve iradesini de gerektirir. Bil ki tevhid asıllarının kaidelelerinden biri bütün havadislerin (yaratılmışların) onları yokluktan mevcuda getirecek tek bir kudrete nispet edilmesidir. Bunun aksini düşünmek bir çeşit şirktir”¹³

Tevhîd görüşünü sıfatların ontolojik varlıklarının inkârı üzerine bina eden Mu'tezile ulemasına karşı Eş'arî kelâmcılar, ilâhî kudret ve diğer sıfatların mutlak varlığını ortaya koymaya çalıştılar. Mu'tezile kelâmcıları tamamıyla sıfatlardan yoksun bir Tanrı'nın, Kur'ân-ı Kerîm'deki ilâh tasavvuruna uygun olmayacağını düşündüklerinden dolayı ilâhî sıfatları tamamen reddetmek yerine onların ilâhî kitapta geçtiği gibi sıfatı müşebbehe şeklindeki kullanımını uygun görmektedirler. Mu'tezile ulemâsına göre her ne kadar “Allah'ın bir kudret sıfatı vardır” demek doğru değilse de bu Allah'ın kâdir olmadığı anlamına gelmez. Daha açık bir ifade ile “Allah kâdirdir” demek “Allah'ın kudret sıfatı vardır” anlamına gelmemektedir ¹⁴ İlâhî sıfatların varlığını ispatlamak amacıyla da

¹¹ Cüveynî, *Şâmil*, 665 vd.

¹² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûlî'l-hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 212-222; Cüveynî, *Şâmil*, 22.

¹³ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 37-38.

¹⁴ Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 166-167; Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille fî usûlî'd-dîn*, thk. Claude Salamê (Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1: 205 vd; Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 224 vd.

dönemin önemli yöntemi olan gâibin şâhide kıyasını kullandılar.¹⁵ Bu metot aslında âlemde müşahade ettiğimiz nesnelerin ortak nitelikleri üzerinden yapılmaktadır. Sözelimi Allah'ın bir ilim sıfatına sahip olduğunu Eş'arî kelâmcılar şu önermeler ile ortaya koymaya çalıştılar: "Zeyd âlimdir" dediğimizde nasıl ki Zeyd'de bilinen nesneye dair bir bilgi bulunduğunu iddia ediyor ve bu bilginin de Zeyd'in zatına ek bir mâna olduğunu düşünüyorsak; "Allah âlimdir" dediğimizde de bu yargı Allah'ta ilâhî zata ek bir ilim sıfatının var olduğu anlamına gelmektedir.¹⁶ Burada ilâhî sıfatların varlığına dair bilginin insanların normal hayatlarındaki duyu bilgisi üzerinden ortaya konmaya çalışıldığı gözden kaçırılmamalıdır. Ancak burada her ne kadar duyu bilgisi temelli bir kıyas yapıyorsa da ilâhî bilginin her yönüyle insan bilgisi gibi olduğu iddia edilmemekte; aksine ilâhî bilginin kadîm; insana ait bilginin ise hâdis olduğu ayırımı yapılmaktadır. Aksi durumda ilâhî bilginin hâdis olduğu sonucu doğar ki bu da, Allah'ın hâdis sıfatlarla muttasıf olduğunu kabul etme sonucuna götürür.

Zihnimiz nesneyi tanımlarken bunu esasında benzerlik ve farklılık ilişkisi üzerinden yapmaktadır. Ontolojik ve epistemolojik nedenselliğin mutlak anlamdaki reddi, nesneler arasında benzerlik ve farklılık ilişkisi kurmak için elverişli görünmemektedir. Çünkü nesneler arasında zorunlu nedenselliğin reddedilmesi, iki nesneyi benzerlikte buluşturmaya imkânsız kıldığı gibi, iki farklı nesnenin farklılığını da anlamsız hale getirmektedir. Zira nesneleri benzer veya farklı kılan şey nesnelerin zorunlu benzerlik ve farklılık nitelikleridir. Bu anlamda nedenselliğin mutlak anlamdaki reddine dayalı kâdir-i muhtar ilâh anlayışını savunan Eş'arî kelâmcılar, insan ile nesne arasındaki epistemolojik ilişkiyi ortaya koymada problem yaşamışlar; nesneler arasında zorunlu bir ilişki kurulduğunda bunun içkin tanrı anlayışıyla çelişen bir durum olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁷

Ömrünün önemli bir kısmını Mu'tezilî öğretisi içerisinde geçirdikten sonra, bu düşünce sistemini aşırı akıl yorumcu olduğu noktasında eleştiren Eş'arî, hayatının geri kalan kısmında bu yorumlara karşı muhafazakâr bir duruş sergileyerek nassın dilsel sınırlar içerisinde yorumlanması gerektiğini savunmaya başladı. Aslında selefın itikadını aklı ilkeler-

¹⁵ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. J. J. Houben (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965), 165-168; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 287 vd.

¹⁶ Cüveynî, *Şâmil*, 648; Ebü'l-Kâsım en-Nisâbü'rî el-Ensârî, *el-Gunye fi'l-kelâm*, thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî (Kahire: Dârü's-selâm, 2010), 1: 496; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil fi ihtisârî's-şâmil*, thk. Cemal Abdünnasır Abdülmünim (Kahire: Dârusselâm, 2010), 1: 235-241.

¹⁷ Bk. Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fıkıh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Doha: Câmiatu Katar, 1978), 50 vd.

le ortaya koyma iddiasıyla yola çıkan İmam Eş'arî, Kur'ân-ı Kerîm'de vazedilen ilâhî sıfatlar ve gerçekleşmiş mu'cizelerin izah edilebilmesi için, düşünce sisteminin temeline, Allah'ın *ehassu's-sıfat*'ının kâdir-i muhtar olması gerektiği anlayışını yerleştirdi. Diğer bir ifade ile onun tüm itikâdî ve kelâmî anlayışını bu temeller üzerine inşa etmesinin sebebi, Kur'ân'da geçen ilâhîyât bahislerinin aklen ancak kâdir-i muhtar ilâh anlayışı içerisinde izah edilebileceği kanaatine sahip olmasıydı. Eş'arî, kelâmî tüm sonuçlarıyla düşünce sisteminin eksenine yerleştirdiği bu fikri, esasında tüm yapısıyla âlemin Allah'ın sınırsız bir kudrete ve sorgulanmaz bir iradeye sahip olduğuna bir alâmet teşkil ettiği tezine dayandırmaktaydı. Zira kâdir-i muhtar ilâh anlayışının âlem konusundaki tutarlı sonucu, âlemin hem ilk yaratılışının hem de süregelen değişiminin bu anlayışla tutarlı olduğu iddiası idi.¹⁸

Kâdir-i muhtar ilah anlayışının önemli sonuçlarından biri de âlemin mahza yokluktan yaratılmış olduğu tezidir. Zira mutlak yokluktan yaratma dışında ne Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışı ne de Meşşâî felsefenin âlemin Allah'tan defaten tefeyyüz ettiği görüşü ve illet - mâlûl fikri mutlak irade sahibi ilâh anlayışı ile izah edilemez. Çünkü bu her iki anlayış da nihayetinde âlemin kadîm olduğu sonucuna götürmektedir. Eş'arî düşünceye göre âlemin kadîm olduğu neticesine götüren hiçbir görüş mutlak anlamda bir yaratıcı sonucuna götüremez. Bu görüşü cevher - araz teorisi üzerinden temellendirmeye çalışan Eş'arîler'e göre cevherler, zorunlu olarak arazlara muhtaçtırlar. Arazlar da cevherler olmadan var olamadıkları gibi arazların varlıkları da, an ile sınırlıdır. Arazlar zamanın en küçük bölümünde mutlak olarak var olur ve yine mutlak şekilde yok olurlar. Cevherleri âlemin maddesini, arazları ise ilâhî irade ve kudretin cevherlere taallukunu temsilen kullandığı görülen Eş'arîler'in, bu teori ile âlemin ilâhî sıfatların doğrudan taallukundan önce herhangi şekildeki varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını düşündükleri anlaşılmaktadır.¹⁹

Allah'ın âleme sürekli ve doğrudan müdahale ettiğini ve bunun da sürekli yeniden yaratma (*halk-ı cedîd*) şeklinde olduğunu vurgulamak için ortaya konan cevher - araz teorisi her ne kadar kâdir-i muhtar ilâh fikrini ispatlamak için uygun bir teori olmuşsa da epistemolojimizin temel unsuru olan nesneye hiçbir zâtîyet vermemesi ve zorunlu neden-

¹⁸ Eş'arî, *el-İbâne an usûlî'd-diyâne*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dârü'l-kitâb, 1987), 141 vd.

¹⁹ Cüveynî, *Şâmil*, 168 vd. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 38; Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhîd*, tsh. Richard Yusuf Mekarisi Yesu'î (Beyrut: Mektebetü's-şarkıyye, 1957), 22 vd.

sellîğe uygun olamaması hasebiyle epistemolojik problemlerin de kaynağı olagelmıştır.

2. EŞ'ARÎ'NİN VARLIK ANLAYIŞINA UYGUN TASARLADIĞI METODOLOJİSİ

Zorunlu nedenselliği kabul etmeyen bir düşünürün nedenselliği gerektiren bir metodu kullanması aslında tutarsızlık gibi görünmektedir. Bunu aynı ekolün sonraki dönem düşünürleri tarafından bu metoda getirilen ağır eleştirilerden anlayabiliriz. Ömrünün sonlarına doğru yazdığı eserlerde İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, mütekaddimûn dönemi istidlâl metotlarını hem cedele hem de Allah - âlem benzerliğine dayalı olması noktasında eleştirdi ve bu eleştiriler müteahhirûn dönemine geçişin zihni alt yapısını oluşturdu ²⁰ Zira iki nesnenin aynılığını iddia etmek her halükarda zorunlu nedenselliğin kabulünü gerektirir. Daha önceleri fıkıh usulcülerinden ortaya konan ve zorunlu nedensellik anlayışı üzerinden ortaya konmayan gâibi şâhîde kıyaslama metodunu âlemdeki nedenselliği kabul etmemesine rağmen Eş'arî'nin ve diğer Eş'arî kelâmcılarının da kullandığı görülmektedir.²¹ Burada cevaplandırılması gereken soru zorunlu nedenselliğin kabulünü gerektiren bu metodu nedenselliği kabul etmeden Eş'arî'nin nasıl kullandığı sorusudur. İmam Eş'arî, dönemin bu en kapsamlı metodunu kullanırken, sahip olduğu ilah anlayışının zorunlu nedenselliğin reddini gerektirmesinden dolayı bunu âlemdeki nesnelerin ontolojik yapısı üzerinden değil, insanların bir nesneyi isimlendirirken ortak kabulleri üzerinden yapmak zorunda kalmıştır. Diğer bir ifade ile zorunlu nedenselliği kabul etmediğinden dolayı nesnelerdeki benzerlik ilişkisini nesnelerin ontolojik yapısı üzerinden değil dil temelli bir yapı üzerinden inşa etmiştir. Zira nedenselliğin mutlak anlamdaki reddi âlemde isim ve kavram ortaklığını imkânsız kılmaktadır. Sözelimi hem Zeyd'in hem de Amr'ın sahip olduğu ilmin, mutlak yokluktan ve her birinin ilâhî mutlak irade tarafından var edilmiş olması, bunların benzer/aynı olduğu iddialarını zeminsiz bırakmaktadır. Bunların her ikisine ilim denmesinin sebebi sadece umum ve husus ile ilgili bir durum olmaktadır.²²

Mütekaddimûn dönemi Eş'arî düşüncenin önemli siması İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) , Eş'arî'nin gâibin şâhîde kıyası metodunu dilsel ortaklık üzerine inşa etmesini nesnenin ontolojik yapısı

²⁰ Bk. Cüveynî, *el-Burhân*, 129 vd; Ömer Türker, Bir Tümdengelim Olarak Şâhîtle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007): 1-26.

²¹ Eş'arî, *Lüma'*, 26-27.

²² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148; Türker, Şâhîtle Gâibe İstidlâl Yöntemi, 11 vd.

üzerinden yapılmadığı gerekçesiyle tenkit ederek, düşünürler tarafından kelâmın temel ilkelerini derinden sarstığı eleştirilerine muhatap olacak bir teoriye başvurdu: *Ahvâl teorisi*.²³ Cüveynî, bu teoriyi kâdir-i muhtâr Tanrı anlayışının zorunlu sonucu olan nedenselliğin reddi ilkesinin kavramlarda tümel anlamlar elde etmeye elverişli olmadığını ortaya koymak amacıyla benimsedi. Bir kıyasın sağlam temeller üzerinden inşa edilebilmesi, şüphesiz kavramlarda cins ve tür gibi kategorileştirmelerin kabulünü gerektirmektedir. İlâhî fiillerin meydana gelen her bir nesne ile doğrudan ilişkili olması ve aynı zamanda bu fiiller arasında nedensel ilişkinin de yokluğu, kavramları kategorize etmeyi imkânsız kılmaktadır. Diğer bir ifade ile yaratılan her bir arazın diğerlerinden tamamen farklı ve anlık olması arazlar arasında ontolojik temelli bir kavram sınıflandırmasının oluşmasına imkân vermemektedir.²⁴ Zira Eş'arî anlayışa göre maddenin en küçük yapı taşı olan ve bölünemeyen cevherlerin varlığı arazlara bağlıdır. Arazlar olmadan cevherlerin varlığından bahsedilemez. Arazlar ise her biri doğrudan sorgulanmaz ilâhî irade ve tercihle meydana geldiklerinden dolayı arazlar arasında nedensel bir ilişki kurulamadığı gibi arazların aynılığından da bahsedilemez. Arazların her birinin nevi şahsına münhasır olduğundan dolayı arazlar arasında bir benzerlik ilişkisi kurmanın aslında zemini de kalmamaktadır.²⁵

Arazların ilâhî irade ve kudret ile doğrudan ve sebepsiz olarak yaratılıyor olmaları, bunları epistemolojinin zemini olarak kullanmaya ve bunlardan yola çıkarak tümel kavramlara ulaşmaya imkân tanımamaktadır. Çünkü doğrudan herhangi bir sebep olmaksızın yaratılan hiçbir araz diğer bir araz ile aynı olmamakta ve her biri sadece kendisine has bir özellik taşımaktadır. Bu durumda bunların her birine araz ismini koymamız bunların kendi yapılarındaki mutlak benzerlikten dolayı değil sadece epistemolojik sınıflandırma amaçlı yaptığımız bir ortaklıktan ibaret kalmaktadır.²⁶ Diğer bir ifadeyle aslında araz kavramını sadece umum için kullanmış olmaktadır. Umum ve hususun nedenselliğe dayalı küllî kavramlardan farkı, bu kategorileştirmenin gerçekten her bir elemanın aynı cins grubuna dâhil olmamasıdır. Bu durumda bu nitelikle-

²³ Ahvâl Teorisi: Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından zat-sıfat problemine çözüm bulma amacıyla ortaya konan daha sonra Bâkılânî ve Cüveynî tarafından Eş'arî kelâmına uygulanmaya çalışılan ama bu öğretiyeye elverişli olmadığı gerekçesiyle terkedilen bir teoridir (Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Şâmil*, 629 vd.).

²⁴ Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 185.

²⁵ Cüveynî, *Şâmil*, 166 vd.

²⁶ Ömer Türker, "Kelâm İlminin Metafizikleşme Süreci", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 12/23 (2007/2): 4.

rin, onlar üzerinden kıyas yapmamızın zeminini problemli hâle getirdiğini iddia edebiliriz. Çünkü kıyasın doğru sonuç verebilmesi, ortak nitelikler üzerinden yapılmasına bağlıdır. Doğrudan ve an be an yaratma fikri, ortak nitelikler problemi oluşturduğundan ve umum için kullanılan ifadelerin de kıyas oluşturmak için yeterli kesinliği sağlamamasından dolayı, objeleri aynı kategoriye koymamıza imkân sağlayacak zorunlu bir ortaklık gerektiğini söyleyebiliriz.²⁷

Mu'tezile ekolüne göre kötülük olarak değerlendirilen eylemler, her hâlükârda bu fiili eyleyenin zalim olarak değerlendirilmesini gerektirir.²⁸ Bundan dolayı adalet ilkesi gereği Allah'a hiçbir kötülüğün atfedilemeyeceğini iddia eden bu düşünceye karşı İmam Eş'arî'nin, ilâhî fiiller karşısındaki tutumu konumuza ışık tutacak mahiyettedir. Âlemde meydana gelen tüm fiillerin doğrudan/birincil fâilinin dilediğini yapan Allah olması gerektiğini düşünen Eş'arî'ye göre, zulüm işlediğinde her yönden bununla zalim olarak değerlendirilmesi gerekenler yani insanlar açısından bu önerme doğru olabilir; ancak ilâhî fiiller söz konusu olduğunda durum değişmektedir.²⁹ Çünkü Allah aslında bu fiilleri işleyen herhangi bir fâil gibi değildir. Allah'ın sorgulanamaz olduğu ve kudretinin sınırsızlığı onun insanlar için söz konusu olan değer yargılarıyla yargılanmasını anlamsız hale getirmektedir. Burada Eş'arî'nin, problemi zulüm - adalet zıtlığı üzerinden tartışmadığı anlaşılmaktadır. Ona göre tür olarak adalet ile zulüm tek bir anlam içerisinde mevcut olabilir. Nasıl ki tek bir mâna bir yönden hareket diğer yönden sükûn, bir yönden emir diğer yönden nehiy, bir yönden masiyet diğer yönden taat olabiliyorsa, aynı şekilde bir açıdan adâlet diğer bir açıdan da zulüm olabilmektedir.³⁰ Burada Eş'arî'nin kavramlara iki vecih tayin ettiği görülmektedir. Özellikle Allah'a atfedilen mânaların olumlu yönlerini asıl, olumsuz yönlerini ise fer', diğer bir ifadeyle övgü bildiren yönlerini birincil, yergi bildiren yönlerini ise ikincil bir anlam olarak tespit ettiği anlaşılrsa da aslında bundan ziyade onun yapmaya çalıştığı şey, kavramları aslî/birincil ve ilişkisel/ikincil olmak üzere çift düzlemli bir tarzda ele almaktır. İlâhî fiilleri değer yargıları ve ontolojik varlıkları olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Bir fiilin adalet veya zulüm olması tamamen değer yargıları ile ilgili bir durumdur. Bu her iki durum da aslında fiilin ontolojik özelliği hakkında herhangi bir yargıda bulunulduğu anlamına gelmemektedir. İlâhî

²⁷ Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*, 173.

²⁸ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Tefvîk Tavîl, Saîd Zayîd (Kahire: Darü'l-Misriyye, 1963), 8: 221 vd.

²⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148.

³⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd; Türker, Ömer, *İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu, İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 7.

fiillerin hem adalet hem de zulüm olabileceğine dair kanaat, fiile yönelik zıt olan anlamları değer yargıları üzerinden değil; olumlu olanlarını ontolojik, olumsuz olanlarını ise ahlaki olarak ele almaktan kaynaklanmaktadır. Aksi takdirde değer yargıları düzleminde bir fiilin hem adalet hem de zulüm olmayacağı aşîkârdır.³¹

Mücerredü makâlât'taki İbn Fûrek'in ifadelerinden anlaşılan şey Eş'arî'nin ilâh anlayışında varılabilecek nihai noktanın tanımlanamazlık olduğudur.³² Çünkü ilâhî fiillerin herhangi bir illeti olmadığı gibi, bu anlayış nedenselliğin reddini de gerektirdiği için ilâhî iki fiil arasında bir kıyas yapmaya da elverişli değildir. Daha açık bir ifade ile eğer Allah, sınırsız kudreti ve sorgulanmaz iradesiyle bir fiilde bulunuyorsa o fiili tanımlamak mümkün olmaz. Zira fiilin tanımlanması onun illetini bilmekle veya onu fâilin genel fiilleri ile kıyaslamakla mümkün olabilmektedir. Bundan dolayı Eş'arî'ye göre ilâhî fiiller neyse odur ve bizim ilâhî fiillere herhangi bir illet belirleyemeyişimiz, onu tanımlamamıza da imkân vermemektedir. Zira ilâhî fiiller hakkında yapacağımız tüm değerlendirmeler, ontolojik değil sadece ahlaki değerlendirme olacağından dolayı, ilâhî bir fiil için bizim zülüm veya adalet dememiz arasında da aslında herhangi bir fark kalmamaktadır. Çünkü ilâhî fiiller ahlaki açıdan zulüm olarak da adalet olarak da değerlendirilseler, bu onların adalet ve hak olmadığı anlamına gelmemektedir. Burada Eş'arî'nin yaptığı şeyi, nesnelere tevdi edilen ahlaki değerler ile onların yaratılmışlıkları arasında mutlak bir ayırım yapmak olarak değerlendirebiliriz. Kâdir-i muhtar ilâh anlayışının zorunlu sonucu olan bu tutum, aslında nihai değer verme yetkisinin ilişkisel bakış açısına sahip olan insanın elinde olmadığını; aksine her şeyin her yönüyle kudretine muhtaç olduğu Allah'ın yetkisinde olduğunu göstermektedir.³³

Eş'arî'ye göre, Allah zulmü işlemeye kâdir olmakla nitelenir ancak böyle bir fiili yarattığında Allah için zalim, cahil vb. olumsuz sıfatlar kullanılamaz. İlk bakışta bunun kabul edilebilir tutarlı bir fikir olmadığı akla gelse de Eş'arî'nin düşüncesi detaylı bir şekilde incelendiğinde metodolojisini derinlikli bir şekilde ortaya koyduğu görülmekte ve bu problemin aslında kâdir-i muhtar ilâh anlayışının zorunlu sonucu olduğu anlaşılmaktadır. İbn Fûrek Eş'arî'nin bu konudaki görüşleri için şu ifadeleri kullanır:

"Allah'ın bütün fiilleri adâlet, hikmet, hak, isabetli ve güzeldir. Nasıl ki muhaliflerimize göre ilâhî fiillerin hepsi hikmet olup bu fiillerde bulu-

³¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd; Türker, *İlahi Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 7.

³² İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd; Türker, *İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 7.

³³ Türker, *İlahî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 9.

nan şeylerde hareket, siyahlık, ölüm, hayat, taam ve koku bulunamıyorsa, aynı şekilde onlarda çirkinlik, sefehlik, kötülük (cevr) ve zulüm de yoktur. Allah'ın bu özel olumsuz sıfatların hiçbirleriyle nitelendirilmemesi, bunların olumlu olanlarıyla vasıflanmayacağı anlamına gelmez. Allah'ın fiilleri bir manadan dolayı değil, zatından (li'aynihî) dolayı adalettir, hikmettir, haktır ve iyiliktir. Hangi vecihte gerçekleşirse gerçekleşsin Allah'ın hiçbir fiili ancak adalet, hikmet, güzel ve hak olabilir. Tıpkı Allah'a itaatimizin Şeytan açısından mâsiyet olması durumunda olduğu gibi, tek bir şey iki farklı şekilde vuku bulduğundan dolayı hem mâsiyet hem de taat olabiliyorsa, bir nesne (şey') bizzat (li'aynihî) adalet, ama bir manadan dolayı kötülük (cevr); bizzat hikmet ama bir manadan dolayı sefeh olabilir. Bu şekilde bir fiilin kendisi çirkin, güzel, adalet, kötülük iki farklı gerçekleşme veçhesiyle adalet ve zulüm olabilmektedir.”³⁴

Pasajdan anlaşıldığı gibi Eş'arî, bir fiili farklı yönlerle (*veçhe*) ele almaktadır. Birinci yön fiilin mutlak olan ve değişime tabi olmayan aslı yönü; diğeri ise durumsal, ilişkisel ve değişken olan yönüdür. O, fiillerin aslı yönü derken zorunluluk bildiren yönünü, ilişkisel ve değişken olan derken ise imkân bildiren yönünü kastetmektedir. Ayrıca, bahsi geçen olumlu önermelerin ilâhîyat alanıyla ilgili, olumsuzluk bildiren önermeleri ise ahlâkî önermeler olduğunu vazetmektedir. Önermelerin aslı yönü, fiilin varlığı itibarıyla zorunlu olarak sahip olduğu bir özelliği anlamına gelirken, ilişkisel yönü fiilin ahlâkî açıdan değerini bildirir. Nesneler hudûsa zorunlu olarak hikmet ve adaletle geldiklerinden dolayı hudûsun bir tarzına bağlı değildirler. Yani zorunlu olarak adâlet ve hikmettirler. Bu durumda ilâhî fiiller hangi şekilde gerçekleşirse gerçekleşsin hikmet ve adalet olarak gerçekleşirler. Daha açık bir ifade ile Allah'tan hikmet ve adâlet dışında olumsuz sayılabilecek herhangi bir şey sadır olmayacağından dolayı ilâhî fiiller zorunlu olarak olumludurlar.³⁵ Bunu Eş'arî'nin şu ifadelerinden anlamak mümkündür:

“Meydana gelmiş olması bakımından Allah'ın fiillerinin tamamı adalettir. Kötülük (cevr) ise tanımlama (hadd) ve betimleme (resm) çerçevesinde değildir. Çünkü Allah'ın üzerinde bir tanımlayıcı (hâdd) ve betimleyici (resm) yoktur ki O'nu yaptıklarından dolayı kötü (câir) olarak nitelendirsinsin.”³⁶

İmam Eş'arî'nin, gâibin şâhîde kıyası yönteminde metafizik âlem hakkında kullandığı yargılar ile tecrübe dünyamızdaki yargılar arasında kurduğumuz ilişkiyi nasıl tesis etmemiz gerektiği konusundaki tavrı da konumuza katkı sağlayacak niteliktedir. Zira hiç tecrübe etmediğimiz

³⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 140.

³⁵ Türker, *İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 9.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 125.

metafizik âlem hakkında kullandığımız kavramlar duyu dünyamızda elde ettiğimiz kavramlardır. Fizik âlem hakkında kullandığımız yargılar ile metafizik âlem hakkında kullandığımız kavramların aynı olduğunun delili ne olabilir? Daha açık bir ifade ile hangi özellik bizim hem şâhit âlemde hem de gayb âleminde birine âlim kavramını kullanmamıza imkân sağlayabilmektedir? Bizim hem Allah için hem de Zeyd için âlim sıfatını veyahut hem Allah'ın hem de Zeyd'in bir ilim sıfatına sahip olduğunu iddia etmemizin meşruiyetini sağlayan şey nedir? Daha genel bir ifade ile zorunlu nedenselliğin olmadığı âlemde kullanmakta olduğumuz kavramları metafizik âlem için de kullanmamızı sağlayan ilke nedir? Eş'arî'nin, tecrübe âleminde müşahade ettiğimiz hiçbir şeyin, gâipte bir benzerinin varlığını zorunlu olarak gerektirmediğini düşünmesi beklenir. Bunlar arasındaki delâlet ilişkisinin ancak bir fiilin zorunlu olarak bir fâile delâlet etmesi durumundaki gibi, duyusal dünyamızdaki bir kavramın, gâip âlemdeki fâiline delalet edebilir. Aslına bakılırsa bu delil Eş'arî'nin bütün kelâmî sistemini tabiri diğerle kâdir-i muhtar ilâh anlayışını üzerine inşa etmiş olduğu hudûs delilidir. Eş'arî'nin hudûs deliline göre âlemde var olan her bir nesnenin fâili doğrudan Allah olduğu için duyu dünyamızda algıladığımız her bir nesne zorunlu olarak dilediğini yapan gerçek fâilin varlığına işaret etmektedir.³⁷

Diğer bir ifade ile duyusal dünya ile metafizik âlem arasında nedensel açıdan kurabileceğimiz tek zorunlu ilişki ancak fiil-fâil ilişkisidir. Yani biz bir fiili tecrübe ettiğimizde zorunlu olarak bilebileceğimiz şey bu fiilin bir fâilinin olduğudur.

Eş'arî'ye göre şâhit ve gâip âlem için ortak kavramlar kullanmamıza imkân sağlayan şey, kavramlar arasındaki anlam ve illet birliğidir. Bunu İbn Fûrek (ö. 406/1015) şöyle dile getirir: *"Biz anlamları ve illetleri eşitlendiğinde ve biri diğerinin sahip olduğunun benzerine (mislen) sahip olduğunda, şâhitle gâibe hükmedilmesi gerektiğini düşünürüz."*³⁸ Burada dil ile nesne arasında Eş'arî'nin kurmaya çalıştığı ilişkinin mahiyetini, illet ve mana birliğinin ne olduğu sorularına verdiği cevaplar belirlemektedir. Anlam birliği tabiriyle Eş'arî'nin kastettiği şey, bir dili kullananların bir kavrama verdikleri ortak anlamdan ibarettir. Yani insanların kavramlara yükledikleri anlam, şâhitte ve gâipte kullandığımız ortak kavramların zorunlu olarak aynılığını gerektirmektedir. İnsanların ortaklaşa kullandıkları dilsel ifade üzerinden bir zorunluluk ilişkisi kurmaya çalışan Eş'arî'nin bu tavrı, kâdir-i muhtar ilâh anlayışı içerisinde ancak bu şekilde ifade edilebilmesinden kaynaklanmaktadır. Eş'arî'nin

³⁷ Geniş bilgi için bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 148 vd.

³⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 290.

dilsel anlam dediği şey müşahade âleminde duyusal verilerimizle elde etmiş olmamıza rağmen, tüm hâdis özelliklerinden arındırılmış ve mutlak bir netliğe kavuşmuş olan anlamdır. Kavramların hâdis tüm niteliklerinden arındırılması ve mutlak birer manaya dönüştürülmesi ilkesi, kavramları, sınırsız olan gayb âlemi ile sınırlı (hâdis) olan şahit âlem arasında ortak kullanabilmemize imkân sağlamaktadır. Aksi takdirde bir taraftan sınırsızlığı diğer taraftan ise sınırlılığı temsil eden bir kavrama aynı anlamı yüklemenin imkânsızlığı aşikârdır. Örneğin fiil işleyen tüm fâillerin cisimden müteşekkil olduğunu müşahade etmemize rağmen fâillik kavramı, kendi içerisinde cisim olmak anlamını taşımamaktadır. Dahası fâil, cisim olduğu için değil, fiil işlediği için fâildir. Yani cisim olması fâilin aslî bir özelliği değildir; dolayısıyla da tanımında ve kullanımında yer almaz. Sadece siyah insanları gören birinin, insanları siyah olanlardan ibaret görmesi probleminde görüldüğü üzere, insanların kavramlara yükledikleri anlamların onların hudûs niteliklerini aşan bir yöne sahip olduğunu göstermektedir. Daha açık bir ifade ile kullanmakta olduğumuz kavramlar her ne kadar her yönüyle hâdis bir âlem ile çepeçevre sarılmış ise de insanlık kavramı belli bir yapı ve terkip için kullanıldığından dolayı, hangi renkten olursa olsun bu yapının mevcudiyeti insan ismini alması için yeterli olmasına rağmen bu terkip dışındaki hiçbir siyahlık, insan adını almayı hak etmez. Burada Eş'arî'nin, mana tabiriyle kast ettiği şey; "bir ismin delalet ettiği nesnenin zihinde bütün arazlarıyla karışık bulunan sureti değil; aksine ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şeydir."³⁹

SONUÇ

Epistemolojik tercihlerinde İmam Eş'arî'nin âlemin, dilediğini yapan ilâh anlayışına işaret eden yönüne yaptığı güçlü vurgu aynı âlemde argüman oluşturma konusunda zorlanmasına sebebiyet vermiştir. Bundan dolayı Eş'arî'nin tutarlılık adına argümanlarını oluşturduğu âlemde zorunlu nedenselliği çağrıştıracak teşebbüslerden tercihen kaçındığı görülmektedir. Zira âlem bir öz olarak kabul edilmediği sürece âlemden yola çıkarak düşünmenin imkânı problemlili hale gelmektedir. Eş'arî kelamcılarının akıldan ziyade nassı önceler bir metodoloji benimsemeleri bu teorileri ile tutarlı görünmektedir.

Her ne kadar İmam Eş'arî, kâdir-i muhtâr ilâh anlayışına hâlel getirmemek uğruna zorunlu nedenselliği gerektirmeyecek argümanlar üzerinden epistemolojik delillerini ortaya koymaya çalışsa da kendisinden sonraki takipçileri tarafından metodunun burhandan ziyade cede

³⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 289; Türker, *İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu*, 8.

dayandığı noktasında eleştirilmekten kurtulamamıştır. Bu bağlamda mütekaddimîn kelâm döneminin temel istidlâl metodu olan gâibin şâhi-de kıyasını İbn Fûrek aynı problemten dolayı isim ortaklığı üzerinden ortaya koymaya çalışmış; Cüveynî ise birçok Eş'arî ulemanın eleştirisine rağmen Mu'tezilî düşüncenin bir ürünü olan *hâl teorisine* başvurmak zorunda kalmış, nihayetinde ise zorunlu nedenselliğin mutlak anlamdaki reddi söz konusu olduğunda âlemde benzerlik ilişkisi kurmanın imkânsız olduğu kanaati bu metodun tümünden reddedilmesine kadar gitmiştir.

Sonuç olarak âlemi mârifetullah için argüman haline getirmek her halükarda âleme bir zatiyet/sübûtiyet vermek ile mümkün olabilir. Ancak *fa'âlan limâ yürîd* ilâh anlayışı âlemin tamamen her zerresine kadar ilâhî emre râm olmasını gerektirmekte ve bundan dolayı da âlemde sebep sonuç ilişkisi ortaya koymanın imkânı kalmamaktadır. Âlemdeki her bir şeyin gerçek sebebinin doğrudan ilâhî irade olması meydana gelen iki olay arasında nedensel bir ilişkiyi imkânsız kılmaktadır. Eş'arî kelâmcılarının âlemde zorunlu nedenselliği çağrıştıran Mu'tezilî düşünlere ait aslah, kümûn-zuhûr, tabiat ve ma'dûmun şeyiyyeti teorilerini eleştirmelerinin temel sebebi kâdir-i muhtâr ilâh anlayışı ile tutarlı olmadıklarını düşünmeleridir.

KAYNAKÇA

- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-Beyân*. Thk. Richard J. Mc Carty. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkılânî. *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar: Mûcize, Kerâmet, Sihir*. Trc. Adil Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Bâkılânî. *Temhîdül-evâil*. Nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1986.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*. Thk. Ali Sâmî en-Neşşâr - Süheyr Muhammed Muhtâr - Faysal Budeyr Avn. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. Doha: Câmiatu Katar, 1978.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Claude Salamê. 2 Cilt. Dimaşk: Institut Français de Damas, 1990.
- Ebü'l-İz, Muzaffer b. Ali. *Şerhu'l-İrşâd li'l-Cüveynî*. Fazıl Ahmet Paşa. 824: 1a-183a. Köprülü Kütüphanesi.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dârü'l-kitâb, 1987.
- Kahraman, Hüseyin. *Cüveynî'de İlliyyet Teorisi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Kahraman, Hüseyin. "Ma'dûmun Şeyiyyeti Teorisine Cüveynî'nin Getirdiği Eleştiriler ve Bunların Eş'arî Kelâmı Açısından Değerlendirilmesi". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016): 443-459.

- İbnü'l-Emîr, Ebü'l-Feth Muslihüddin Musa et-Tebrizî. *el-Kamil fî usûli'd-dîn fî ihtisârî's-şâmîl fî usûli'd-din*. Thk. Cemal Abdünnasır Abdülmünim. Kahire: Dârusselâm, 2010.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî. *Mücerred-ü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1987.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muhît bi't-teklîf*. Nşr. J. J. Houben. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1965.
- Kādî Abdülcebbar. *Şerhu usûli'l-hamse, Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. Trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kādî Abdülcebbar. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Tefvik Tavi - Saîd Zayid. 16 Cilt. Kahire: Darü'l-Mısriyye, 1963.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yay, 2011.
- Nisâbü'rî, Ebü'l-Kâsım. *el-Gunye fî'l-kelâm*. Thk. Mustafa Hasaneyn Abdülhâdî. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2010.
- Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007): 1-24.
- Türker, Ömer. "Vahdet-i Vücûd Düşüncesi", *Tarihten Günümüze Tartışmalı İnanç Meseleleri II, Nûri Muhammedi, Vahdet-i Vücûd, Rüya*. Ed. Mehmet Bulğen - İsmail Taşpınar. İstanbul: Marmara Üniversitesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*. Haz. Taha Abdürraûf Sa'd. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Levâmi'u'l-beyyinât*. Tsh. Seyyid Muhammed Ebû Fâris en-Nu'mânî. Mısır: el-Matbaatu's-şerefiyye, 1323.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ*. Thk. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 1993.
- Türkmen, Hasan. "Ebu Haşim el-Cübbai'nin Kelâm Kavramına Fonetik Eksenli Yaklaşımı = The Phonetics-Oriented Approach of Abu Hashim al-Cubbai to the Concept of Kalam". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/1 (2014): 353-370.